



**Alter**

Revue de phénoménologie

**19 | 2011**

**Le langage**

---

## La transcendance de la vie

Destruction, réduction et construction chez Hans Jonas

Éric Pommier

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/1422>

DOI : 10.4000/alter.1422

ISSN : 2558-7927

### Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

### Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2011

Pagination : 201-225

ISBN : 978-2-9522374-7-5

ISSN : 1249-8947

### Référence électronique

Éric Pommier, « La transcendance de la vie », *Alter* [En ligne], 19 | 2011, mis en ligne le 01 janvier 2020, consulté le 23 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/alter/1422> ; DOI : 10.4000/alter.1422

---

Revue Alter

## LA TRANSCENDANCE DE LA VIE. DESTRUCTION, RÉDUCTION ET CONSTRUCTION CHEZ HANS JONAS

Eric Pommier

*Le phénomène de la vie*<sup>1</sup> regroupe un ensemble d'articles rédigés par Jonas sur une période allant de 1950 à 1965. Tout en ayant eu pour projet d'y exposer une théorie achevée de la vie, comme de nombreux appendices et transitions entre les articles en témoignent, l'auteur reconnaît cependant que son livre consiste avant tout en une succession d'essais, au sens de tentatives et d'expérimentations, en vue de faire émerger une essence de la vie<sup>2</sup>. On peut dès lors se demander quelles seraient les grandes lignes de cette théorie de la vie, qu'il est toujours possible de deviner en creux dans l'œuvre de Jonas. De prime abord, sitôt qu'on pense la vie, sa signification éclate en deux entités distinctes, selon qu'on en considère les vécus ou bien la dimension organique. Si on se focalise sur le pôle subjectif, on aura une phénoménologie attachée à décrire les vécus de la conscience et les conditions de ces vécus ou bien une métaphysique de la conscience. Si on se concentre sur le corps organique, on aura alors une science de la vie, comprise comme explication des mécanismes biologiques rendant possible toutes nos activités vitales. Entre la vie vécue et la vie expliquée, il y a donc solution de continuité, et nous

---

<sup>1</sup>. Jonas, *Le phénomène de la vie*, trad. D. Lories, Paris, De Boeck, 2001. Désormais noté PV.

<sup>2</sup>. Dans ses *Souvenirs*, Paris, Bibliothèque Rivages, 2005, p. 238 (désormais noté S.), Jonas explique que la rédaction du manuscrit original date des années 1960 et est postérieure à la confection de certains articles isolés. Le manuscrit fut examiné par l'University of Chicago Press puis refusé. Suite à ce rejet, l'auteur choisit de réunir les articles déjà existants sous forme de chapitres thématiques et cet ensemble donnera lieu au *Phénomène de la vie* tel que nous le connaissons aujourd'hui. Pourtant, l'examen des archives de Constance tend à montrer que le manuscrit original existait déjà au printemps 1957 puisque Jonas entretient à cette époque une correspondance avec des éditeurs (M. Lunt et M. Norden) qu'il rencontre et auxquels il communique pour examen des parties du manuscrit. Cf. HJ 10-13-3. (Nous adoptons la codification en vigueur aux archives de Constance.) Ce manuscrit, composé de cinq parties, se laisse d'ailleurs reconstruire dans une très large mesure, et il peut être lu en l'état.

voici condamnés à l'alternative, théoriquement douloureuse, d'une pensée de survol, qui ignore ou minore l'inscription organique de notre conscience et une pensée du sous-sol, qui fait de la conscience, au mieux, un épiphénomène de la matière organique. Bref, la pensée de la vie est prise dans une tension dont les pôles sont le corps et la conscience, tension qu'elle refuse d'assumer comme telle, préférant céder à un des termes de l'alternative. C'est cette fracture au sein de la nature<sup>3</sup> qui conduit Paul Ricoeur à déclarer impossible toute tentative d'unifier des réalités qui relèvent de registre de discours inconciliable : « *Les sujets et les objets ne font pas addition ; la nature comme totalité des objets et des sujets est une idée inconsistante* »<sup>4</sup>.

Il n'y aurait donc pas d'ontologie permettant la conciliation de la matière et de l'esprit, puisque l'inscription de la conscience dans la nature signifie sa réification tandis que la description de la nature comme objet pour la conscience signifie son idéalisation. Entre l'écueil de l'objectivisme et celui du subjectivisme, il n'existe pas de troisième voie, et il semble qu'il faille renoncer à exposer les conditions de possibilité d'une pensée de la vie qui réunirait les deux entités distinctes du corps et de la conscience. Il serait donc sage de se satisfaire d'une division scientifique des tâches, assignant au biologiste l'analyse du corps organique et l'explication des lois qui lui sont propres, tandis que le phénoménologue explorerait les vécus d'une conscience, poussant au mieux l'enquête jusqu'à décrire les vécus d'une conscience incarnée, d'une conscience qui sent bien qu'elle est son corps. En ce sens moyennant une neutralisation de la portée ontologique de ces discours, on pourrait s'accorder à ne leur assigner qu'une valeur méthodologique, chacune de ces disciplines proposant des postulats facilitant sa recherche propre.

Mais cette césure entre l'esprit et la matière n'a pas simplement des conséquences au plan ontologique, comme si l'incapacité à penser l'unité de la vie interdisait du même coup de penser les articulations à l'œuvre dans l'être entre la matière, la vie et l'esprit. Elle en a aussi au plan strictement épistémologique. De fait, faute de comprendre cela grâce à quoi notre « esprit » peut s'ouvrir au monde, à savoir l'être-en-vie de notre corps, il semble que nous ne puissions comprendre le statut exact de la causalité naturelle. Partagé entre la conception purement mathématique d'une matière au sein de laquelle nous pouvons toujours affirmer l'existence d'une force mais sans que nous ne puissions nous en faire aucune représentation concrète et celle d'un esprit qui relie les idées qu'il se fait des choses grâce à la notion « psychologique » de causalité, il ne nous est pas donné les

---

<sup>3</sup>. À la scission entre le corps et la conscience, au sein de l'homme vivant, correspond une scission entre la matière et l'esprit au sein de la nature.

<sup>4</sup>. *Philosophie de la volonté*, 1. *Le Volontaire et l'involontaire*. Note sur la cosmologie, Paris, Aubier, 1963, p. 397.

conditions sous lesquelles nous avons la garantie d'avoir accès à l'être de la nature. La question de la vie doit donc être entendue aussi bien en son sens de génitif objectif que de génitif subjectif. Il s'agit de comprendre le sens de la vie en tant qu'elle est une question ouverte à la connaissance mais aussi comme cela d'où la connaissance provient. Objet et sujet de la connaissance, la vie est bien un problème central au plan ontologique comme au plan épistémologique.

Mais c'est bien parce que cette double dimension de la vie nous est la plupart du temps masquée qu'une phénoménologie est nécessaire pour nous en restituer le phénomène. Tout se passe en effet comme si l'originarité de ce phénomène était non seulement immédiatement masqué par lui-même – et il faudra comprendre le sens de ce recouvrement du phénomène en vertu de son être propre – mais aussi par l'histoire des interprétations de l'être produites par l'homme. S'il doit y avoir une phénoménologie jonassienne de la vie, c'est par conséquent à condition non seulement de faire apparaître les présupposés historiques sous lesquelles le problème de la vie nous a été livré et formulé de manière inauthentique, mais encore d'indiquer en vertu de quelle nécessité la vie a, d'elle-même, tendance à se voiler.

### I. La destruction

Selon Hans Jonas, c'est en restituant l'histoire du problème de la vie depuis son origine, qu'il sera possible de reprendre le questionnement à nouveaux frais. De la même façon qu'Heidegger diagnostiquait dans l'histoire de l'ontologie un oubli toujours croissant de l'être, et invitait le penseur à détruire, c'est-à-dire à se réapproprier, la tradition philosophique, afin de sortir de l'amnésie, Jonas entreprend de remonter aux origines de la pensée pour faire sortir la vie de l'oubli dans laquelle elle est tombée, en la dégageant des interprétations qui en recouvrent le phénomène à un point tel que « notre pensée est aujourd'hui sous la domination ontologique de la mort »<sup>5</sup>. Une telle « destruction » ne saurait donc avoir le sens d'une négation pure et simple de la tradition philosophique mais bien plutôt celle d'une déconstruction, en vue d'une construction à nouveaux frais du concept de vie. De fait l'entreprise phénoménologique esquissée par Jonas s'inscrit dans une histoire dont elle hérite les termes dans lesquels le problème de la vie a été posé<sup>6</sup>.

Il semble en effet, comme nous le verrons, qu'aucune des doctrines contemporaines ne se trouve en mesure d'explicitier le phénomène de

---

<sup>5</sup>. PV, p. 46

<sup>6</sup>. Jonas reprend donc ici la méthode heideggerienne de destruction mais en l'appliquant à la notion de vie. On peut se reporter aux *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 40-42. Désormais noté PFP.

la vie. Or cet oubli de la vie contraste fortement avec son omniprésence aux commencements de l'histoire de l'ontologie. Tout se passe en effet comme si nous étions passés d'un monde au sein duquel seule la vie faisait sens – et c'est le pan-vitalisme des origines – à un monde au sein duquel seule la mort est réelle, et c'est le pan-mécanisme ainsi que l'idéalisme. La première interprétation de la nature s'accorde en effet à réduire l'être à l'être en vie. L'animisme témoigne qu'à l'aube de la pensée, c'est la *psyché* qui animait la matière et en expliquait les mouvements. Le vent et les étoiles possèdent une âme qui dirige leur cours, régulier ou capricieux. Ne disons pas que le pan-psychisme est le fruit d'un anthropomorphisme spontané et naïf, puisqu'il n'existe pas encore de séparation avérée entre le domaine psychique et le domaine physique, entre le subjectif et l'objectif. Simplement, l'homme observe les mouvements de la nature, et les comprend comme tous également vivants, d'une vie qui est indifféremment matérielle et psychique. Dans cette configuration, il n'existe, à vrai dire, qu'un seul cas, démentant l'omniprésence de la vie. C'est le phénomène de la mort. Ce cas particulier remet en question la théorie générale de la nature. C'est avec l'expérience de la mort que surgit véritablement la première question, et que se produit un recul de l'esprit interrogatif à l'égard de la réalité extérieure. Le sens du problème apparaît ainsi dans le monde. Un phénomène étrange et étonnant se produit et demande explication. Pourquoi la mort apparaît-elle dans le monde ? Pour autant, cette question ne peut encore trouver une réponse à sa mesure. La seule réalité reconnue par le pan-vitalisme est la vie. C'est donc depuis la vie que la mort doit être comprise. Si mort il y a, elle doit être un passage vers une autre vie, si bien que la négation même de la vie ne pouvait être encore comprise que comme une autre manière d'affirmer la vie. La présence des tombes qui atteste du phénomène de la mort, mais en nie aussi le caractère définitif, de même que le culte des morts témoignent de la réalité de la sur-vie.

Tout change avec l'ontologie contemporaine. La vie n'est plus ce qu'il y a de plus réel, au contraire, c'est la mort. Le pan-mécanisme succède au pan-vitalisme, et l'ontologie de la mort à l'ontologie de la vie. La nature en effet se comprend sur le modèle de la matière pure, comme un champ de masses et de forces inanimées, régies par les lois physiques de l'inertie, de la gravitation, et telle que les mathématiques peuvent la modéliser. La nature doit être comprise pour elle-même, et la science condamne l'anthropomorphisme tout comme le zoomorphisme, qui sont des obstacles à cette compréhension. L'essentiel de la matière doit être vidé de tout attribut humain ou vital. Mais c'est alors le fait de la vie qui entre en contradiction avec la théorie générale de la nature. Avec le primat de la matière, c'est la mort en effet qui devient le plus naturel des phénomènes. Dans ce contexte,

c'est désormais la vie qui est problématique. Comment une structure aussi complexe peut-elle émerger, et donner lieu à un comportement apparemment finalisé qui défie les lois de la nature ? De la même façon que la question de la mort avait tenté d'être résolue à partir de l'idée qu'on se faisait de la vie, il faut à présent comprendre la vie à partir de l'idée qu'on se fait de la mort. L'identité vitale se réduira à l'identité physique, et c'est le cadavre, qui deviendra la norme pour penser le vivant. Son inertie est en effet conforme aux canons de la physique scientifique.

Il faut rendre compte d'un tel revirement ontologique. D'où vient que la norme ontologique soit passée de vie à trépas ? D'où vient que le pur et simple constat de la vitalité des phénomènes ait pu être taxé de zoomorphisme et d'anthropomorphisme ? Nul doute ici que c'est le moment dualiste qui est à l'origine d'un tel tournant dans l'histoire de l'ontologie. C'est, en réalité, un faisceau de théories qui le constitue, mais c'est une expérience fondamentale qui en est à l'origine. Les différentes expressions du dualisme trouvent en effet leur unité dans le rapport que le vivant va nourrir à l'égard de sa propre mort<sup>7</sup>. Le monisme vitaliste indifférencié des origines ne peut éluder longtemps le problème de la mort. Le cadavre se rappelle avec insistance à sa vue. Le caractère définitif de la décomposition contraste avec le caractère éphémère de la vie. La matière finit par imposer sa loi et se présenter telle qu'elle est : une pure et simple négation de la vie. Dès lors la vie ne peut se perpétuer que sur un mode radicalement différent. Pour que vie il continue d'y avoir, il faut supposer une entité – l'âme – irréductible à la matière, qui n'en est que le véhicule momentané. Le corps est en lui-même mort et ne doit sa vie, provisoirement, qu'à son hôte psychique. Puisqu'on observe l'existence de corps sans âme, on doit bien pouvoir supposer l'existence d'âme sans corps. Cette coupure de l'âme et du corps prend une dimension cosmologique, avec l'opposition de la matière et de l'esprit. C'est désormais le tout de la matière qui est mort, tandis que l'esprit reçoit en lui tout ce qu'on retire à la matière : les qualités sensibles. On pourrait évoquer tout un corps de théories nées d'un tel rapport à la mort : l'orphisme qui fait du *soma* un *sêma*, du corps un tombeau ; la religion chrétienne, qui affirme la survie de l'âme quand le corps dépérit. C'est pourtant avec Descartes, selon Jonas, que le dualisme est affirmé de la manière la plus intellectuellement consciente, rompant avec la pensée de la vie : « *Le dualisme cartésien laissa la spéculation sur la nature de la vie dans une impasse* »<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> PV, p. 24 : « *La métaphysique dualiste [...] [a] des racines dans l'expérience de la mortalité* ».

<sup>8</sup> PV, p. 69. On pourra, il est vrai, nuancer et discuter ce jugement apparemment très sévère de Hans Jonas sur la doctrine cartésienne. Nous indiquons ici un certain nombre de références indispensables à la conduite d'une telle discussion : *Lettre à Elisabeth* du 28 juin 1643 ; *Traité des passions*, art. XXX à XXXII ; les deux *Lettres à Mersenne* de fin 1632 (At, III, 20), celle du 1<sup>er</sup> avril

C'est qu'on ne comprend plus l'unité de la structure fonctionnelle du vivant avec le sentiment ou l'expérience dont il est aussi le lieu. Descartes sépare en effet très distinctement la substance étendue et la substance pensante. D'un côté la « vie » corporelle se réduit au déroulement d'une mécanique sans âme, de l'autre la pensée est dépouillée de toutes les fonctions d'animation vitale qu'elle avait encore chez Aristote. Il n'y a plus d'âme que pensante ; les fonctions végétatives et motrices sont attribuées unilatéralement au corps, compris de manière mécanique<sup>9</sup>.

Nous pouvons à présent prendre la mesure du tournant, qui explique le passage d'une ontologie de la vie à une ontologie de la mort. En fournissant l'appareillage conceptuel permettant d'explicitier le rapport de l'homme à l'énigme et au scandale de sa propre mort, le dualisme précipitait, selon Hans Jonas, la scission du monisme primordial indifférencié en deux substances bien distinctes. C'est d'ailleurs parce que le succès du dualisme ne s'explique pas seulement par sa portée méthodologique – en retirant de la nature tout ce qui pouvait appartenir à l'âme, on facilitait l'application de l'outil mathématique à la réalité extérieure – mais par l'expérience de la mort à laquelle il apporte une interprétation, que l'on peut parler à propos des ontologies post-dualistes d'« ontologie de la mort »<sup>10</sup>.

En même temps qu'il opérait une scission du monisme primitif, et qu'il donnait un sens à la mort, il rendait du même coup incompréhensible la vie. Son instabilité ontologique préparait la voie à deux nouveaux monismes. Idéaliste ou matérialiste, l'ontologie contemporaine majore un des deux aspects de la réalité et réduit l'autre à celui qu'elle considère comme primordial. Ce faisant elle se heurte pourtant à des contradictions qu'elle ne parvient pas à surmonter. S'agit-il du matérialisme ? Posant la matière, il ne parvient pas à retrouver la vie, car soit mon corps vaut autant que n'importe quel corps, et on ne comprend plus sa spécificité, soit il fait exception au règne de la matière, mais on ne sait pas en vertu de quel principe ou de quel privilège. S'agit-il de l'idéalisme ? Soit mon corps est une idée comme l'est n'importe quel autre corps étendu, mais alors on ne comprend pas qu'il soit *mon* corps, à savoir ce fragment d'étendue qui me permet d'investir à ma façon le monde. Soit la spatialité l'habite vraiment et lui permet de rejoindre l'extériorité, mais alors il excède le statut purement idéal que lui reconnaît l'idéalisme. Faute de donner sens à la vie, ou à l'unité du corps et de l'esprit, les ontologies contemporaines font, de chacune de ces deux substances, des abstractions.

1640 (AT, III, 47 sq.), *Lettre à Meyssonnier* du 29 janvier 1640 ; *Lettre à Morus* du 5 février 1649 ; *Réponses aux quatrièmes objections* (671-II) et *Réponses aux cinquièmes objections* (799-II).

<sup>9</sup>. Cf. *Traité des passions de l'âme*, § 5-6 ; Cf. *Lettre à Regius* en mai 1641 [AT III, 370 sqq.]

<sup>10</sup>. PV, p. 26.

Mais alors l'âme ne vit ni ne meurt : elle est sans rapport au monde, et ne peut le comprendre. Le corps matériel, quant à lui, est le fruit d'une construction idéale opérée par la conscience sans vie. Il est sans rapport véritable à l'activité. Cela signifie que, non seulement l'ontologie contemporaine ne parvient pas à éclairer la totalité psychophysique qu'est la vie mais en outre qu'elle se rend incapable d'accéder à une compréhension véritable de la nature qu'elle réduit à l'abstraction du corps matériel. L'interrogation sur la vie ne vaudrait donc pas seulement par elle-même, mais serait aussi la condition d'une compréhension de la nature dans son ensemble. Elle serait à la fois une dimension de l'être mais aussi une condition de sa compréhension. Hans Jonas affirme :

*Seul un monde objectivé comme pure extériorité étendue, tel que le conçoit le matérialisme, se laisse opposer une conscience pure qui n'y a aucune part, dans sa dimension et sa fonction – qui n'agit plus mais contemple seulement<sup>11</sup>.*

C'est seulement parce que le monde matériel devient une pure représentation spatiale, dans lequel certes des forces et des masses sont censées se mouvoir, mais sans qu'on puisse se faire une idée concrète de cette force agissante, qu'on peut concevoir la conscience comme pure pensée. Elle n'y prend pas part, mais se contente de l'appréhender au titre de réalité idéale. Mais inversement, c'est seulement pour ce type de conscience désincarnée que le monde peut apparaître comme constitué de parties extérieures les unes aux autres, comme ils le sont à l'égard de la conscience. Cette étroite interdépendance du matérialisme et de l'idéalisme rend intelligible le concept de causalité naturelle. Le matérialiste ne pourra jamais constituer en objet d'expérience la force à l'œuvre dans l'univers, car pour lui la réalité n'est à vrai dire qu'une étendue. Inversement, la conscience idéaliste ne pourra enchaîner de manière causale, en elle, l'ensemble des phénomènes, autrement que par une reconstruction abstraite.

Nous voyons donc mieux, à présent, les raisons de l'échec de l'ontologie contemporaine à cerner le phénomène de la vie, et à se rendre intelligible la nature dans son unité. En héritant du legs dualiste, en majorant un des deux aspects du réel et en tentant de retrouver l'autre, afin d'éviter l'inconcevable dualité psychophysique, chacune des deux ontologies, matérialiste et idéaliste, vise une totalisation, que son origine, comme partie d'un monisme total indifférencié, lui interdit de retrouver. Serait-il alors sage, comme nous le supposons en introduction, de nous satisfaire d'une division méthodologique des tâches ? Après tout, chaque discipline pourrait se can-

---

<sup>11</sup>. PV, p. 31.



tonner au domaine de la réalité qu'elle connaît le mieux, sans s'occuper de l'autre, et en maintenant à l'arrière-plan de sa démarche un dualisme transcendantal, qui la préserverait de toute contradiction.

Mais un tel souhait est un vœu pieux. D'une part, l'unité ambiguë du phénomène de la vie nous oblige à reconnaître l'existence, dans la réalité, d'un troisième type d'être qui échappe au partage stricte de la matière et de l'esprit<sup>12</sup>. Et puisque la réalité contient en son sein cela qui remet en question le partage méthodologique souhaitée par chacune des ontologies, il faut contester la possibilité d'une telle répartition des tâches : « *Ainsi le corps organique signifie-t-il la crise de toute ontologie connue et le critère de "toute ontologie future qui pourra se présenter comme science"* »<sup>13</sup>. En renonçant à penser l'unité de la vie, l'ontologie se rendrait d'ailleurs incapable de penser l'âme et le corps. Si la vie constitue bien ce troisième type d'être, il faut en effet supposer que les deux premiers seront redéfinis à partir de ce troisième. La vie serait alors le point de départ ontologique pour résoudre le problème de l'unité et de l'articulation des différences au sein de l'être.

Mais cela signifie aussi que c'est depuis l'expérience du corps vivant qu'on pourra donner sens à la causalité naturelle. Cela qui était impossible à partir des dispositifs matérialistes et idéalistes, deviendra sans doute possible, à partir de l'expérience que le corps vivant fait de son investissement causal, par force, dans le monde. En lieu et place de la neutralisation causale opérée par l'ontologie de la mort, nous aurons accès à une expérience de la force, qui est plus qu'une idée abstraite, et qui, en tant qu'agir, ouvre à la compréhension concrète des mouvements à l'œuvre dans la nature.

Il n'y a pas lieu de regretter le passage par le moment dualiste, ni de se contenter d'un dualisme méthodologique, encore moins d'aspirer au retour à un monisme indifférencié. Le défi dualiste nous dresse au contraire un plan d'obligation stricte :

*Le dualisme n'a pas été une invention arbitraire, car la dualité qu'il affirme est fondée dans la réalité elle-même. Un nouveau monisme intégral, c'est-à-dire philosophique, ne peut défaire la polarité : il doit l'absorber dans une unité plus élevée de l'existence d'où sont issus les opposés comme des physionomies de son être ou des phases de son devenir. Il doit reprendre le problème qui originellement donna naissance au dualisme*<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup>. PV, p. 28.

<sup>13</sup>. PV, p. 29.

<sup>14</sup>. PV, p. 27

## II. La réduction

Le dualisme a acquis son pouvoir d'extension du problème que la mort posait à la vie. Mais le sens de cette mort et le sens de cette vie ont été pré-décidés à partir d'une lecture substantialiste de l'âme et du corps. Mourir signifiait la décomposition du corps et « l'envol » de l'âme. Le corps était au fond une réalité morte, et la vie était le propre de l'âme. Il s'agissait d'opposer l'extension, la multiplicité, l'extériorité à l'inextension, l'unité et l'intériorité de l'âme. Mais puisque l'unité de la vie nous fait défaut sitôt qu'on pense le corps et l'âme, sur le mode de l'opposition stricte, alors c'est qu'il faut au contraire partir de l'unité de cette dualité. La compréhension du phénomène de la vie ne pourra être effectuée que sous la condition de s'affranchir des ontologies de la mort, qui pensent la vie à partir de la réalité matérielle étendue, et de ce qui en est son complément obligatoire, l'âme pure de toute matérialité. Il faudra penser la vie, indépendamment d'une conception de la mort, dans laquelle le corps n'est qu'un fragment d'étendue, et l'âme, la cause de la survie. Or, puisque cette vie que nous avons et que nous pouvons appréhender d'un point de vue extérieur à nous-mêmes est aussi une vie que nous sommes et dont nous avons un « savoir » intime, il ne paraît pas impossible de s'y ménager un accès authentique.

Nous avons vu que l'incapacité à porter au concept ce savoir implicite de la vie provenait du poids de l'histoire de la pensée qui nous invite à l'aborder en termes substantiels. Pourtant jamais la pensée à elle-seule ne pourrait entrer dans une telle impasse si une nécessité inhérente à la vie ne conduisait pas le penseur à une telle méprise. C'est donc au sein même de la vie qu'il doit y avoir un principe en vertu duquel la vie se dissimule au vivant qui veut la penser. L'entreprise phénoménologique ne doit pas se borner à déconstruire la tradition philosophique. Elle doit encore procéder à ce qu'on peut bien appeler une réduction<sup>15</sup>, en vue de libérer notre regard afin de le rendre disponible à l'appréhension du phénomène vital. Hans Jonas fait en effet porter la responsabilité de notre tendance à substantialiser l'être et, par là-même, à penser la relation de l'âme et du corps comme juxtaposition entre deux substances, à notre situation perceptive. Ce sera donc seulement à condition de mettre entre parenthèses, pour ainsi dire, les données de la perception, que le champ de la vie sera à nouveau ouvert à notre investigation.

Dans le premier appendice du premier essai du *Phénomène de la vie* intitulé « causalité et perception », le philosophe reprend la distinction opérée par Whitehead entre « l'efficacité causale », qui échappe à

---

<sup>15</sup>. Ici encore nous renvoyons à ce qu'en dit Heidegger lorsqu'il expose « les trois éléments fondamentaux de la méthode phénoménologique » (PFP, p. 39-40).

la vue, et « l'immédiateté de présentation »<sup>16</sup>, afin de montrer que les sens, la vue en particulier, sont insensibles à leur propre constitution causale. Cet aveuglement dévitalise la chose perçue en la substantialisant. Sur ce point, l'apport propre de Hans Jonas – qui rejette le terme d'immédiateté de présentation<sup>17</sup>, sous prétexte que cette présentation visuelle n'est justement pas immédiate puisqu'elle manque le donné réellement immédiat qu'est la vie du corps – consiste à justifier davantage que Whitehead<sup>18</sup>, selon lui, la cécité de notre perception. Il mobilise à cet effet une analyse aussi bien génétique que phénoménologique. C'est d'une part en indiquant les causes efficientes de la perception que nous expliquerons la substantialisation de l'être qu'elle opère. C'est d'autre part en procédant à une phénoménologie des sens, ce que Jonas entreprend dans le sixième essai du *Phénomène de la vie*, que nous comprendrons, par comparaison avec les autres sens, en quel sens la vision oublie et la vie et l'être. On pourra s'étonner du recours à cette double démarche, dont l'une semble exclure l'autre. Si nous mettons en œuvre une phénoménologie, n'est-ce pas précisément que nous souhaitons suspendre provisoirement notre croyance en un monde objectif, en un monde révélé par l'expérimentation scientifique ? Inversement, le recours à une explication objectivante n'annule-t-elle pas le témoignage des sens dont la description fidèle de nos vécus prétend nous faire part ? On pourrait alors reprocher à Jonas, en dépit de son souhait exprimé de réaliser une phénoménologie de la vie de rester inféodé aux préjugés de l'ontologie de la science. Pourtant les résultats de la science ne sont pas incompatibles avec ceux de la phénoménologie, à condition de distinguer un plan méthodologique, celui où la l'abstraction scientifique est légitime en vue de fournir des explications de détail, et un plan ontologique où la compréhension doit tenter d'être globale. Comme le dit Jonas, « expliquer et comprendre la nature, ce n'est pas la même chose »<sup>19</sup>. Dès lors le projet d'une explication

<sup>16</sup>. Voir par exemple *Procès et réalité*, Deuxième partie, chapitre VIII, trad. D. Charles, M. Elie, M. Fuchs, J.-L. Gautero, D. Janicaud, R. Sasso et A. Villani, Paris, Gallimard, 1995.

<sup>17</sup>. PV, p. 39.

<sup>18</sup>. Par ailleurs, il importe d'indiquer que la démarche de Jonas se veut phénoménologique et permet de rejoindre le phénomène de la vie, tandis que celle de Whitehead est spéculative et il n'accorde pas à ce phénomène le caractère ultime de la vérité. Cf. de Strachan Donnelley, « Whitehead and Jonas : On biological organisms and real individuals », in *Organism, Medicine and metaphysics, Philosophy and medicine*, vol 7.

<sup>19</sup>. *Le Principe responsabilité*, trad. J. Greisch, Paris, Champs Flammarion, 2000, p. 144, désormais cité PR. Cf aussi *Technik, Medizin und Ethik*, Frankfurt-sur-Main, Suhrkamp, 1985, p. 85 : « Donc, bien que le schéma naturel réduit conserve son droit dans toute explication causale isolée, on pressent toutefois pour le tout une tendance secrète par derrière, qui visait quelque chose ; on pressent une demande pour laquelle il en allait de quelque chose » (nous traduisons). Jonas prend argument de l'expérience que l'homme fait de sa subjectivité et de la thèse évolutionniste pour affirmer que la vie, comprise dans sa totalité et par contraste avec le schéma analytique

scientifique de la perception appelle une double remarque. D'une part, ce recours se justifie pour mettre en question l'immédiateté apparente et la vérité de notre perception. Celle-ci a lieu dans un corps et elle en dépend. Ce rappel doit permettre de défaire l'idéalisme de notre connaissance qui voit dans l'esprit l'origine, psychologique s'il s'agit de Hume ou transcendantale, s'il s'agit de Kant, de notre savoir. Cette connaissance provient en réalité d'un corps percevant et non d'une perception désincarnée qui serait ensuite soumise aux lois de l'esprit. D'autre part, cela ne signifie pas que l'analyse génétique qui témoigne de l'incarnation de la perception fait toute la lumière sur la perception. Les présupposés matérialistes de l'explication scientifique doivent être relus depuis une phénoménologie de la vie, et la compréhension de la perception requiert une phénoménologie des sens, qui seule permettra de mettre en question le caractère objectivant de l'analyse scientifique.

Ces préalables étant énoncés, nous pouvons dire à présent que la perception en général annule, par sa constitution même, tout ce qui du monde relève de l'agir au profit d'entités neutres. Sans entrer dans le détail de cette explication, notons simplement que la petitesse des unités agissantes dans la réceptivité sensible, petitesse au regard de la dimension de l'organisme explique comment leur intégration conduit à un adoucissement des chocs et des collisions qu'elle suppose, au point de supprimer tout sentiment d'influence ou d'impulsion, au sein même de la perception. « Il s'ensuit que l'apparente priorité de l'entité persistante sur l'activité occasionnelle [...] est une inversion de l'ordre ontologique d'origine »<sup>20</sup>. C'est particulièrement le cas dans l'ordre visuel selon Jonas, à cause de ses « propriétés dynamiques » et « des ordres d'amplitude impliqués »<sup>21</sup>. C'est seulement, dans certaines occasions particulières que l'insistance ou la puissance du monde se fait réellement sentir, lorsqu'une lumière ou un bruit devient trop violent par exemple. La causalité déborde alors la perception au lieu d'être annulée par elle.

Comme nous le laissions entendre ce type d'analyse peut et doit être complétée par une approche phénoménologique. Voilà pourquoi Hans Jonas montre également que le sens de la vue se distingue de tous les autres en ce qu'il présente une image simultanée de la réalité appréhendée<sup>22</sup>, mais surtout une image où la causalité dynamique du monde est purement et simplement neutralisée, tandis que le specta-

---

réduit de la science, doit inclure une forme de subjectivité. Plus bas, il évoquera à ce propos « une objectivité élargie ».

<sup>20</sup>. PV, p. 40.

<sup>21</sup>. PV, p. 41 et 157, note 4.

<sup>22</sup>. La vue est donc le sens le moins temporel et le contenu de l'image visuelle peut être livré comme un tout au lieu d'être appréhendé dans sa succession. L'atemporalité de la vision favorise le détachement du sujet à l'égard du monde.

teur se saisit comme étant extérieur aux objets, ou à distance d'eux, tandis qu'eux-mêmes paraissent extérieurs les uns aux autres<sup>23</sup>. Il ne faut donc pas s'étonner que cet incontestable gain théorique – puisqu'en permettant le désengagement du sujet au sein du monde la perception visuelle rend aussi possible la connaissance objective – représente aussi une perte ontologique<sup>24</sup>. Ce qui est mis au crédit de l'objectivité est à mettre au débit des comptes de l'être. L'esprit allant « là où se dirigeait la vision »<sup>25</sup>, on ne comprend plus vraiment comment le sujet peut se frayer une voie vers l'être ni comment les différents « objets », qui sont construits, peuvent agir effectivement les uns sur les autres. Les représentations dévitalisées que le sujet a des choses du monde le contraignent à se tenir dans un rapport à la vérité tel que celle-ci ne peut plus consister qu'en une problématique « adéquation » entre ces représentations et ces choses. D'une part donc le sujet prend un recul excessif vis-à-vis de l'être des choses mais ces choses elles-mêmes sont alors conçues sur le modèle de la substance qui « n'admet que des relations externes et par définition exclut toute auto-transitivité »<sup>26</sup>. Voici pourquoi, « délivrer l'"être" de cet emprisonnement dans la "substance" fait partie des préoccupations principales de l'ontologie contemporaine »<sup>27</sup>, dont celle de Jonas, et, dans l'esprit de cet auteur, également et surtout celles de Henri Bergson et d'Alfred North Whitehead<sup>28</sup>.

<sup>23</sup>. Pour davantage de développements sur ce point, voir *Vie et liberté, Phénoménologie et éthique* chez Hans Jonas, D. Lories et O. Depré, Paris, Vrin, 2003, p. 109-136.

<sup>24</sup>. Hans Jonas retrouve ici ce qu'il estime être le projet de Heidegger, à savoir « l'écroulement de tout le modèle, quasi optique, d'une conscience principalement cognitive » (*Pour une éthique du futur*, Paris, Payot, 1998, p. 31. Désormais noté PEF). On pourra certes s'interroger sur la prétention du philosophe à réaliser une véritable phénoménologie des sens comme il en assume la tâche dans l'essai VI du PV. Parvient-il véritablement à décrire phénoménologiquement le champ perceptif, en deçà du prisme objectivant de la perception, toujours trop visuelle, ou bien ne fait-il que retomber dans le préjugé du monde objectif en distinguant les données sensorielles des différents sens, comme si leur différence était des données objectives de la réalité, au lieu de revenir à une couche originaire du sentir comme le fit Merleau-Ponty ? Dans l'esprit de Jonas il ne fait pas de doute que la perception tactile a une priorité ontologique sur les autres sens, puisqu'elle est la plus à même de nous donner à sentir directement le mouvement dont le corps est capable et qui le constitue comme vivant. Cela n'implique pas nécessairement que les sens sont séparés objectivement les uns des autres puisque la perception visuelle qui nous donne le sentiment de la perspective, dépend de la perception tactile. Cf. PV, p. 162 sqq. Il convient au contraire de ne pas perdre le caractère unifié du champ perceptif en accordant à la vue un privilège préjudiciable à l'appréhension de l'être : « Le témoignage de la vue ne falsifie pas la réalité quand il est complété par celui des strates sous-jacentes de l'expérience, en particulier de la motricité et du toucher : quand elle rejette avec arrogance ce témoignage, la vue devient stérile quant à la vérité » (PV, p. 157).

<sup>25</sup>. PV, p. 160.

<sup>26</sup>. PV, p. 43.

<sup>27</sup>. PV, p. 43.

<sup>28</sup>. HJ 11-5-18, Lettre de Jonas à l'University of Chicago Press du 30 novembre 1954 : « Une certaine proximité avec des penseurs tels que Bergson et Whitehead est inévitable dans toute tentative moderne de ce type, mais la tentative présente repose sur une fondation philoso-

A vrai dire, et même si la justification d'une telle assertion est encore prématurée puisqu'elle suppose le dévoilement positif du phénomène de la vie, il faut remarquer dès à présent que la distance que la perception visuelle ouvre est une conséquence même de la transcendance de la vie. C'est parce que l'évolution de la vie est caractérisée par un déploiement de cette transcendance que l'animalité apparaît avec la motricité et la perception. Nous voici donc alertés contre une tendance de la perception, et une tendance semble-t-il d'origine vitale, à jeter un voile sur l'unité de la vie en engendrant ce qui, au plan philosophique, se présentera comme étant le problème épistémologique de l'accès à la vérité et le problème ontologique de l'unité de l'être.

### III. La construction

Nous pouvons dès lors mieux identifier la démarche à suivre en vue de porter au concept le phénomène de la vie. C'est seulement à condition d'une part de critiquer les concepts reçus par l'histoire de la pensée de l'être, caractérisée par l'oubli de la vie, et d'autre part de trouver un autre mode d'accès à l'être qu'en prenant pour sol de la réflexion la perception objectivante, que nous serons sur la voie d'une authentique approche du phénomène vital. La phénoménologie jonassienne de la vie pourra alors remplir deux attentes. En premier lieu, en surmontant l'obstacle de l'ontologie de la mort, elle sera en mesure de reprendre sur des bases nouvelles le problème qui a donné naissance à celui de la vie. En d'autres termes, il s'agira de comprendre en quel sens la mort peut arriver à la vie, sans que cette expérience de la mort ne soit abstraite et ne promeuve une conception problématique de la vie à partir des catégories abstraites du corps et de l'esprit. En second lieu, en se ménageant un accès direct au phénomène de la vie, qui permette d'éviter les méprises inhérentes à la perception, nous pourrons envisager une approche relationnelle et non plus substantielle de la vie.

#### 1 – L'expérience de la vie.

Pourvu, donc, que nous nous soyons rendus attentifs aux dérivées d'une expérience perceptive qui ne serait que visuelle, et que nous nous soyons réappropriés l'histoire de la pensée, en défaisant « l'ontologie de la mort » qui en assigne la direction, nous pouvons nous fier à notre expérience. Douter de sa vérité serait rester prisonnier de l'ontologie de la mort, puisque ce serait remettre en cause, sous

---

phique différente et, ce qu'elle vaut, elle devra le tirer de ses propres mérites. La méthode d'approche doit beaucoup à la phénoménologie de Husserl et de Heidegger » (nous traduisons).

prétexte d'anthropomorphisme, une expérience qui n'a pas besoin d'être objective pour être vrai. Au contraire, comme l'affirme Hans Jonas :

*Peut-être, si on l'entend correctement, l'homme est-il après tout la mesure de toute chose – non pas il est vrai de par la législation de sa raison mais de par le modèle constitué par sa totalité psychophysique qui représente le maximum de complétude ontologique connue de nous : une complétude à partir de laquelle, par réduction, on devrait pouvoir déterminer la spécificité de l'être au moyen d'une soustraction ontologique progressive jusqu'au minimum de la simple matière élémentaire<sup>29</sup>.*

Loin qu'il faille renoncer à tout anthropomorphisme au profit d'une description toute mécanique de la vie, forme raffinée d'anthropomorphisme, ou bien qu'il faille renoncer à l'entreprise de description de la vie au nom de notre incapacité à excéder un point de vue humain sur le monde, il faut faire de cet anthropomorphisme le point de départ méthodologique assumé d'une définition biocentrique de la vie. C'est d'ailleurs précisément parce que nous ne sommes plus dupes de l'ontologie de la mort, que nous ne serons pas intimidés par l'idée de comprendre l'homme comme étant par avance inscrit dans la vie. L'accusation d'anthropomorphisme suppose en effet le découpage de l'étant en une sphère subjective et objective, qui repose sur le dualisme. Dès lors, en même temps qu'on dépouille la nature de tout ce qui en elle peut être psychique ou vivant, on retire l'esprit du monde. Tout ce qui de l'esprit s'ajoute à la matière sera alors dénoncé au titre de projection anthropomorphe. Mais, prévenus contre le préjugé dualiste, qu'une telle accusation présuppose, nous pouvons redonner toute sa valeur au témoignage humain, non pas certes, en cédant à la naïveté d'un nouvel anthropomorphisme incontrôlé, d'autant plus dangereux qu'on le croirait immédiatement fiable, mais au contraire en affirmant l'enracinement de l'homme dans la vie, tout en prenant garde à ne pas projeter sur elle ce qui n'existe, comme tel, que chez l'homme. C'est bien à cette condition que notre expérience de la vie peut nous permettre de saisir l'essence de la vie.

Cependant, pour déjouer le risque de projection, il n'y a évidemment d'autre solution que de reconnaître par avance que l'homme doit ce qu'il est à la vie en lui, mais sans prédéterminer par avance ce qu'il en est de la vie. Autant dire, donc, que c'est seulement en s'attachant aux modes de vie des autres vivants que nous pourrions corriger notre interprétation de la vie de ce qu'elle a de trop subjectif. Ainsi la difficulté de sortir d'un point de vue purement humain pour rejoindre la vie en elle-même est solidaire de la difficulté de recon-

---

<sup>29</sup>. PV, p. 33-34.

naître la vie en dehors de soi, sans projeter sur elle des caractéristiques subjectives.

On pourrait croire en effet que Jonas en reste à une logique de l'interpolation. C'est parce que je saisis en moi l'activité vitale que je peux déceler en dehors de moi cette même activité chaque fois qu'elle est à l'œuvre. L'expérience que j'ai de la préoccupation de soi, je peux la remarquer aussi en dehors de moi. L'autonomie du vivant que je suis est la condition en vertu de laquelle je peux reconnaître en dehors de moi d'autres vivants, dès lors qu'ils manifestent cette autonomie. On voit bien pourquoi cette réponse ne suffit pas. Le raisonnement par analogie encourt toujours le soupçon de projection subjective en même temps qu'il ne rend pas compte du caractère d'imédiateté de reconnaissance d'une vie par une autre vie. Reasonner par analogie, c'est toujours prétendre au fond trouver à même l'extériorité un signe qui témoigne d'une intériorité à partir de notre propre expérience de l'intériorité. Mais le fait même d'invoquer le témoignage de sa vie comme seule apte à identifier ce qui dans l'extériorité nous indique qu'on a affaire à un vivant témoigne bien du fait que ce signe extérieur ne suffit pas à lui seul et que seule une projection de ma vie sur l'extériorité est critère de reconnaissance du vivant. Par quoi il semble que rien ne permette d'identifier un vivant en lui-même<sup>30</sup>.

C'est bien pourquoi Jonas affirme ultimement que ce qui est premier, ce n'est pas tant la relation d'un sujet s'appréhendant comme tourné vers l'extériorité en général et découvrant au sein du monde un comportement « objectivement » caractérisé par un trait vital que la relation à soi en tant que cette dernière est toujours déjà relation aux autres vies. Comme il l'affirme nettement :

*Si maintenant la compréhension originale n'est pas fournie par conclusion ou projection, quelle en est donc la base ? Elle représente une partie de la connaissance intuitive de la vie par la vie [...] La connaissance d'une autre vie est un trait fondamental du rapport à l'extérieur essentiel à l'organisme animal*<sup>31</sup>.

Certes, il sera moins facile de reconnaître la vie dans ses formes rudimentaires que dans ses formes plus accomplies, car elles s'éloignent alors de notre humanité, et l'anthropomorphisme positif doit être utilisé avec plus d'art, c'est-à-dire en utilisant plus ou moins tel ou tel aspect de notre vie vécue. Pourtant sans une telle reconnais-

---

<sup>30</sup>. Renaud Barbaras fait valoir un point de vue analogue dans *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, p. 196.

<sup>31</sup>. « Changement et permanence », in *Evolution et Liberté*, trad. S. Cornille et Ph. Ivernel, Paris, Payot, 2005, p. 100. Désormais noté EL.



sance intuitive, jamais nous ne pourrions comprendre le sens de ces vies autrement que comme de simples structures physico-chimiques :

*Les yeux ont dans leur constitution physique une référence au voir, et les oreilles à l'entendre, et les organes en général à ce qu'ils accomplissent – et, plus généralement encore, les organismes au vivre<sup>32</sup>.*

Ainsi, il faut admettre, dans un même mouvement, que la reconnaissance des autres vivants suppose une expérience de notre vie, mais que, réciproquement, la saisie de notre expérience comme expérience de la vie (et non pas de la vie d'abord humaine) requiert une reconnaissance à même l'extériorité des autres vies.

Un tel anthromorphisme positif est donc à même de servir de fil directeur pour interpréter, au plan existentiel, ce que la science dit du métabolisme. Jonas accorde en effet une place privilégiée au témoignage que le corps fait de lui-même. Sous condition de défaire le prestige de la vue, nous pouvons identifier un autre domaine d'expérience, permettant de saisir un type d'être irréductible à celui de la substance.

## 2 – L'essence de la vie.

On peut donc affirmer la valeur d'un anthropomorphisme positif permettant d'accéder à un biocentrisme. Jonas trouve dans le sentiment d'être en vie au sein d'un monde qui menace notre existence le point de départ d'une description de la vie. Le phénomène du corps propre s'impose alors à notre investigation et manifeste l'ambiguïté propre à la vie, puisqu'en lui la scission dualiste n'a pas encore eu lieu :

*Dans le mystère du corps vivant, les deux pôles sont en fait intégrés. Les grandes contradictions que l'homme découvre en lui-même - la liberté et la nécessité, l'autonomie et la dépendance, le soi et le monde, la relation et l'isolement, la créativité et la mortalité – ont leurs traces rudimentaires dans les formes de vie même les plus primitives.*

C'est donc seulement en partant du témoignage de notre corps que nous pourrions reconnaître la vie en nous et en dehors de nous. Il ne faut donc pas comprendre le métabolisme à partir de la matière, comme une somme d'éléments en lequel se résumerait la totalité organique, fût-ce à partir du modèle physique élaboré de la vague, qui permet de rendre compte, de manière purement matérielle, des totalités dynamiques, en expliquant comment chaque unité ne participe que temporairement à l'individualité de la vague qui progresse. Ce serait certes là le privilège d'un pur entendement, d'un Dieu

---

<sup>32</sup>. PV, p. 98.

mathématicien mais ce privilège serait aussi l'envers d'une lacune. La désincarnation d'un tel Dieu le prive en effet d'un savoir précieux qu'accompagne le fait d'habiter un corps. Il faut en effet comprendre l'échange de matière avec l'environnement, en quoi consiste le métabolisme, à partir de nous-mêmes, à savoir comme un acte de renouvellement, qui est perpétuation de soi. L'organisme est cela qui s'affirme lui-même en se rapportant à un environnement dont il tire sa nourriture, en même temps qu'il s'autonomise par rapport à lui. Le vivant se caractérise par la polarité d'un soi qui s'ouvre à un monde qui lui est étranger, et qui porte en lui menaces et espoirs<sup>33</sup>. La vie se caractérise donc par l'ambiguïté de son renouvellement, car d'un côté elle manifeste ainsi sa liberté par opposition à l'identité statique de la nécessité matérielle, mais d'un autre côté il faut bien reconnaître que cet écart à son matériau, cette distance qui conduit à l'échange des éléments matériels est aussi une nécessité, sous peine de mort.

On pourra avoir l'impression de retrouver dans cette approche une tonalité aristotélicienne, ce que le vocabulaire même utilisé par Hans Jonas contribue à faire croire<sup>34</sup>. Et on peut en effet identifier une certaine proximité entre ces deux philosophies. Tandis que Aristote pense le vivant comme un composé substantiel de matière et de forme, la matière ayant le statut d'une puissance relativement indéterminée et la forme ayant en charge de réaliser cette puissance en la déterminant, ce en quoi elle peut se définir comme une potentialité déterminée, Jonas insiste sur la différence qui existe entre la forme d'un corps matériel et celle d'un corps vivant. Parlant des organismes, Jonas affirme en effet :

---

<sup>33</sup>. Nous n'approfondirons pas ici cet aspect de la pensée de Jonas mais cette appréhension du corps permet également de comprendre la causalité naturelle en surmontant l'impédiment d'une lecture substantialiste de l'être. Comme l'affirme Jonas, « *progressant à partir de mon corps, mieux, moi-même progressant corporellement, je construis dans l'image de son expérience de base l'image dynamique du monde – un monde de force et de résistance, d'action et d'inertie, de cause et d'effet* »<sup>33</sup>. « La transcendance de soi de l'ego en action » (PV, p. 43) me permet d'expérimenter la force, qui œuvre dans le monde, car « elle n'est pas une donnée, mais un "agi" humainement présent dans l'effort » (PV, p. 34). La relation entre les choses n'est pas une construction de l'esprit mais une force qui s'expérimente en première personne dans notre transaction avec les choses. Cette force n'est pas *vue* mais éprouvée de l'intérieur de l'organisme, soit que le monde fasse pression sur lui, soit qu'il fasse pression sur le monde. Nous pouvons même nous rendre attentif au fait que la perception visuelle, qui neutralise cette force, suppose elle-même cette expérience fondamentale qu'est l'expérience de la vie corporelle. C'est ce qu'établit Jonas dans l'appendice de l'essai consacré à la noblesse de la vue. Pour voir le monde en profondeur par exemple, force est de reconnaître notre statut de corps capable de nous mouvoir dans l'espace. Le corps se sent impliqué dans le monde et non pas seulement à distance de lui. Le sens de la perspective, et de la distorsion qui lui est inhérente, suppose l'expérience d'un sujet qui conserve l'ordre de répartition des objets dans et malgré son mouvement.

<sup>34</sup>. Dans ses *Souvenirs*, Jonas fait remarquer qu'il fut classé dans le néo-aristotélisme : « Spon-tanément, je ne me serais pas rangé dans cette case, mais on ne peut pas non plus s'y opposer. En tout cas, on ne tombe pas là dans un mauvais voisinage » (S, p. 246).

*Ici la totalité s'intègre soi-même dans une opération active, et la forme pour la première fois est la cause plutôt que le résultat des collections matérielles dans lesquelles elle subsiste successivement. Ici l'unité s'unifie soi-même, par le moyen de la multiplicité changeante<sup>35</sup>.*

Ajoutons que pour Aristote comme pour Jonas la fonction nutritive a un caractère fondamental, puisqu'elle est le fait premier de tout organisme. Il est donc permis d'affirmer que l'un comme l'autre s'entendent à penser le vivant à partir d'une certaine unité, dont le vocable de matière et de forme peut rendre compte. Chez Jonas comme chez Aristote, c'est la forme qui délivre l'essentiel du vivant sans que le composé de matière et de forme ne déchire pour autant l'unité que le vivant est. C'est ce qu'indique parfaitement d'ailleurs la définition circulaire du vivant donnée par Aristote : « L'âme est la réalisation première d'un corps naturel qui a potentiellement la vie ; tel est du reste tout corps pourvu d'organes »<sup>36</sup>. Pour qu'un corps possède la vie en puissance il faut en effet qu'il ait une âme et pour qu'il ait des organes il faut également qu'il soit animé. On ne définira donc l'âme que dans son rapport au corps qui lui-même suppose le rapport à l'âme. Jonas ne peut que souscrire à une telle approche, lui qui conçoit également notre corps comme « autotranscendance même dans chacune des deux directions »<sup>37</sup> de l'âme et du corps :

*Il faut le décrire comme étendu et inerte, mais également comme sensible et volontaire – et aucune des deux descriptions ne peut être menée à terme sans pénétrer dans la sphère de l'autre ni en préjuger<sup>38</sup>.*

On s'égarerait pourtant à pousser trop loin l'analogie entre les deux auteurs, et il ne faut pas se méprendre sur l'usage que Jonas fait du vocabulaire de matière et de forme. La fonction de la forme consiste, selon Aristote, à actualiser de manière déterminée la matière qui est indéterminée. En ce sens l'acte est toujours antérieur à la puissance que ce soit au plan épistémologique, chronologique ou substantiel<sup>39</sup>. C'est d'ailleurs une telle antériorité qui nous permet de mettre en question le devenir aristotélicien d'un vivant qui n'est le lieu d'aucune véritable imprévisibilité ni nouveauté. Le règne éternel des formes commande pour toujours le devenir de tout vivant. Or c'est précisément un tel obstacle que la philosophie jonassienne entend surmonter. Ce qui fait que l'évolution du vivant, même et surtout au plan spécifique, reste une aventure et n'est pas une « *success story* » tient à l'essentielle liberté de la vie. La vie est *transcendance* de

---

<sup>35</sup>. PV, p. 89.

<sup>36</sup>. *De l'âme*, 412a27-b1, trad. R. Bodéüs.

<sup>37</sup> PV, p. 28-29.

<sup>38</sup>. *Ibid.*

<sup>39</sup>. *Métaphysique*, Θ 8, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1992.

la forme sur la matière ou « ouverture essentielle »<sup>40</sup>. La possibilité qu'elle est n'est pas prédéterminée par une réalité qui déciderait par avance de la nature de son actualisation. En effet, la mort peut toujours survenir et interdire au vivant de se renouveler afin de continuer de vivre.

C'est d'ailleurs là un caractère essentiel de la vie qui fait que le vivant est en vie non pas en dépit de sa mort mais grâce à sa mort<sup>41</sup>, puisque c'est parce qu'il est capable de *n'être plus* ou parce qu'il lui est *possible* de n'être pas, qu'il advient à lui-même comme être qui doit affirmer son existence biologique. Nous parvenons ainsi à une conception concrète de la mort qui permet de proposer une description du phénomène de la vie prenant en compte les conditions de son dynamisme. La mort, en effet, ne signale pas l'extériorité d'un esprit – supposé capable de vivre car capable de survivre au corps – et d'un corps, vivant d'un vie toute mécanique, et expliquée, en dernier ressort, par le principe d'entropie. Elle est bien plutôt une négation interne à l'organisme, qui le travaille à tout moment. Elle signale cette manière particulière que l'organisme a de se rapporter à lui-même, de se tenir pour se maintenir contre une disparition qui peut survenir à tout moment. Si la vie nous apparaît comme étant si fragile, c'est bien parce que « *le "non", c'est la menace toujours à l'affût et qu'il faut sans cesse écarter. En d'autres termes : la vie porte en soi la mort, sa propre négation* »<sup>42</sup>.

C'est donc seulement grâce à une conception interne de la mort que la vie pourra être qualifiée d'active, et échapper au partage de la matière et de l'esprit qu'une conception abstraite de la mort avait

<sup>40</sup>. PV, p. 93.

<sup>41</sup>. Nous estimons que c'est là l'intuition centrale de la philosophie de la vie de Hans Jonas, intuition qui le rapproche tout autant qu'elle l'éloigne d'un de ses maîtres, Heidegger. D'une part en effet, il salue sa démarche car elle remet en question « l'idéalisme » de la phénoménologie : « L'être-là, en tant que "souci" et en tant que mortel, se rapproche certainement beaucoup plus de la dépendance de notre être par rapport à la nature que la conscience pure de Husserl » (PEF, p. 38). Mais d'autre part, il reproche à Heidegger le caractère abstrait de sa conception de la mortalité : « Le prédicat « mortel » renvoie de façon pressante à l'existence du corps dans toute sa naturalité brute, exigeante. [...] Mais le corps est-il jamais nommé ici ? Le "souci" lui est-il jamais rattaché comme souci de la nourriture par exemple, tout simplement comme besoin *physique* ? [...] Donc Heidegger n'a pas non plus permis à la philosophie de se saisir de l'énoncé : "j'ai faim". C'était finalement une mortalité bien abstraite qu'il s'agissait de prendre en compte ici pour inciter au sérieux de l'existence » (PEF, p. 39-40). Le métabolisme jonassien sera l'alternative au *Dasein* heideggerien. Le mourir ne peut être réservé au seul *Dasein* : il nous habite parce que nous sommes un corps et c'est par lui que le corps *existe*, ce qui signifie qu'il est intégré à la vie. Sur ce dernier point cf. « Fardeau et bénédiction de la mortalité », in *Evolution et Liberté*, trad. S. Cornille et Ph. Ivernel, Paris, Payot, 2005, p. 130. Désormais noté FBM. Le fait que le *Dasein* soit l'étant pour lequel il y va en son être de cet être (« *dass es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht* », *Sein und Zeit*, § 4, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006, p. 12) a donc une origine vitale. Le *Dasein* est une question pour lui-même parce que la vie est originellement mise en question par la possibilité de sa mort.

<sup>42</sup>. FBM, p. 136.

promu. On peut d'autant plus insister sur cet aspect, qu'une autre phénoménologie de la vie, plus contemporaine puisqu'il s'agit de celle de Renaud Barbaras, reprend jusqu'à un certain point un tel dispositif, ce qui en manifeste la fécondité. Selon ce dernier c'est en effet une secrète expérience de la mort qui conduit la tradition, métaphysique et aussi phénoménologique, à retomber dans les ornières du dualisme. C'est en effet parce que la vie est toujours déjà saisie dans l'horizon d'une mort qui lui est extérieure qu'elle est pensée comme survie, perpétuation de soi, mouvement instinctif, et pour tout dire conservation de soi sans ouverture, autre qu'appropriante, à l'extériorité. Force est alors pour rendre compte de la possibilité d'une ouverture, notamment dans la connaissance, d'adjoindre à cette vie une conscience. Ainsi s'opère le clivage de la vie et de la conscience. Au lieu donc de penser comment la conscience possède une dimension active parce qu'elle s'esquisse dans la vie, et au lieu de comprendre en quel sens la vie possède une dimension transitive parce qu'elle donne lieu à la connaissance, voici que l'ontologie de la mort conduit la pensée, comme malgré elle, à déchirer le phénomène unitaire bien qu'ambigu de la vie, en une énigmatique dualité. Renaud Barbaras peut alors mettre à l'épreuve ce dispositif sur les phénoménologies contemporaines, depuis l'approche henryenne, jusqu'à celle de Merleau-Ponty ou de Patocka par exemple, auxquelles Jonas ne fait jamais référence<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup>. Cependant, si Renaud Barbaras rejoint Jonas dans sa dénonciation d'une telle ontologie, en revanche il n'en tire pas les mêmes conclusions. Alors que pour Jonas la condition pour penser l'unité du vivant et du vécu est de comprendre la vie depuis la mort qui en est le noyau intérieur ou le principe interne, et donc de substituer à une expérience abstraite de la mort une conception concrète de cette dernière, c'est bien au contraire en suspendant toute référence à la mort, au moins dans un premier temps, qu'on pourra rendre compte de l'autonomie du vivre selon Barbaras.

Puisque c'est l'expérience de la mort qui bloque l'accès à une pensée du vivre, alors il faut réaliser une *epochè* de la mort. Cela ne signifie pas qu'il faut considérer le phénomène de la mortalité comme inessentiel. Une vie se caractérise après tout aussi par le fait qu'elle va mourir. Simplement, de même que Husserl en suspendant notre croyance naïve en un monde en soi ne prétendait pas nier le monde mais simplement mettre en parenthèse la question de son sens d'être afin de l'y trouver ultérieurement, Renaud Barbaras considère que le sens de la mortalité ne pourra être dégagé qu'après coup, une fois que l'essence du vivre aura été saisie à partir d'elle-même. Que la mort soit une propriété essentielle de la vie ne signifie en effet pas qu'elle soit l'essence de la vie, et il y aurait une incohérence logique à penser la vie à partir de sa négation plutôt que depuis sa mobilité propre.

Et c'est d'ailleurs bien pourquoi, selon lui, Jonas à qui il faut rendre hommage pour sa tentative de penser l'unité psycho-physique en surmontant l'impédiment dualiste échoue en fin de compte à décrire le phénomène de la vie. En tentant de proposer une interprétation existentielle des faits biologiques, et notamment en pensant la vie depuis l'anticipation de la mort possible, Jonas propose une conception inconséquente du mourir et aussi de la vie. S'il faut comprendre le mourir sur le mode de l'anticipation d'une possibilité, comme semble le faire Jonas, alors il faut rendre compte de la négativité en vertu de laquelle le vivant *se vit*, c'est-à-dire s'éprouve, comme ayant une telle fragilité. Mais c'est ce qu'il ne fait précisément pas, puisqu'il pose simplement l'intériorisation de la négation de la vie par la matière, sans justifier comment

Seule donc une compréhension de la mort comme négativité interne à la vie permettra de *polariser* la vie et de rompre avec la logique substantielle. On pourra ainsi comprendre que le vivant puisse s'ouvrir à lui-même et à l'extérieur. Il sera en effet ouvert à l'extérieur : le caractère dialectique de sa liberté qu'il expérimente dans le besoin, la nécessité dans laquelle il se trouve de mettre en œuvre sa liberté, le conduit à ouvrir un horizon spatial, au sein duquel il pourra discriminer les choses dignes d'intérêt pour lui, ainsi qu'un horizon temporel, puisque le temps sera pour lui relatif au caractère aigu ou non de ses besoins, l'avenir étant ouvert par l'anticipation d'une satisfaction. Il sera ouvert à lui-même : il faut bien qu'il s'éprouve comme une subjectivité ouverte à elle-même dans le contact à l'extériorité, pour pouvoir qualifier ses rencontres selon les critères de la satisfaction ou de la déception, en un mot de la convenance interne, s'il veut être à même de sélectionner les objets au sein du monde.

### 3. – L'évolution créatrice : la dialectique de la vie.

On pourrait cependant s'étonner que Jonas ne mette pas au compte des traits essentiels de la vie la capacité de se reproduire. C'est semble-t-il, et par là même, laisser de côté la question de l'évolution des formes vivantes. Le philosophe s'en explique mais seulement dans la version originale et non publiée du *Phénomène de la vie*<sup>44</sup>. Puisque la démarche est phénoménologique, la question à laquelle il faut répondre est la suivante : « Qu'est-ce qui distingue le vivant du non-vivant pendant un laps de temps de son existence, pris au hasard ? ou : qu'est-ce que signifie « exister » au sein de ce laps de temps ? »<sup>45</sup>. On peut en effet considérer au plan phénoménal qu'un vivant puisse exister comme vivant quand bien même il ne se reproduirait pas, alors qu'on ne saurait concevoir un vivant qui se reproduit, sans activité métabolique. Le phénomène du métabolisme est donc essentiel pour rendre compte de l'être en vie. Pour autant, poursuit Jonas, force est de reconnaître que l'activité métabolique suppose déjà une certaine complexité d'existence, que ne pouvait pas posséder les premières formes de vie. C'est donc seulement sous la condition d'une évolution qui intègre et conserve les « progrès » par

---

cette intériorisation a lieu. En affirmant que le vivant se vit comme mortel, parce que le vivant est *objectivement* menacé de destruction par la matière, en laquelle il se dissout ultimement, Jonas passe d'un plan objectif à un plan existentiel sans indiquer la raison de ce passage. En prétendant dépasser le clivage de la matière et de l'esprit grâce au concept de vie, il ne fait donc en réalité que maintenir un clivage de la matière et de la vie qui prépare le retour d'une dualité entre la vie et l'esprit. Parce qu'il reste au fond tributaire de l'ontologie de la mort, Hans Jonas se rend donc incapable, selon Renaud Barbaras, de penser la vie dans son unité.

<sup>44</sup>. Cf. HJ, 2-12-3, p. 149-151.

<sup>45</sup>. *Ibid.*, nous traduisons.

le moyen de la reproduction qu'on pourra rendre raison de l'activité métabolique.

La question se pose donc de savoir comment comprendre cette évolution à la lumière du phénomène de la vie tel que nous l'appréhendons. Hans Jonas répond à cette question, croyons-nous, en deux temps. Il procède d'abord à une critique de la lecture darwinienne de l'évolution<sup>46</sup> pour lui substituer ensuite sa propre interprétation. Il faut en effet remarquer que la découverte du fait de l'évolution conduit à remettre en cause en profondeur le dualisme de l'âme et du corps ainsi que la conception mécaniste du vivant. Pour la doctrine darwinienne, l'organisme n'est plus ce donné dont il faut dévoiler le fonctionnement. Il convient au contraire de le prendre comme le résultat d'un processus qu'il faut appeler lui-même vie. Cependant, ce processus ne conduit pas pour autant à faire de la vie un sujet. Les variations internes au vivant sont accidentelles et c'est le milieu qui mécaniquement décide du caractère utile de ces modifications intérieures. La génétique nous confirme par ailleurs que les vicissitudes du *soma* n'interviennent en rien dans la structure du *germen* qui seul pilote le devenir du vivant<sup>47</sup>. On peut s'étonner que les formes les plus performantes de vie résultent de l'addition d'anomalies accidentelles produites au sein du vivant. Mais ce n'est pas là l'objection dirimante qu'on peut adresser, selon Jonas, au darwinisme. En revanche, il convient de faire valoir qu'en réintégrant l'homme au sein de l'animalité, en défaisant donc le dualisme, et en faisant provenir le premier du second, la doctrine de l'évolution conduit à s'interroger sur la précession, dans les formes antérieures et « inférieures » de la vie, de cela que nous appelons esprit et que nous trouvons éminemment chez l'homme. Loin de flétrir la dignité de l'homme, sa réinscription dans l'échelle de l'évolution animale conduit à revaloriser l'animalité : puisque c'est d'elle que l'humanité de l'homme provient, ne faut-il pas en effet la requalifier *mutadis mutandis* comme sujet ? Comme le dit Hans Jonas :

*Si l'homme était apparenté aux animaux, alors les animaux étaient apparentés à l'homme et par degrés porteurs de cette intériorité dont l'homme, le plus avancé de leurs parents, est conscient en lui-même*<sup>48</sup>.

Ainsi, « si l'intériorité est coextensive à la vie, une explication purement mécanique de la vie, c'est-à-dire une explication en termes extérieurs seulement, ne peut suffire »<sup>49</sup>. Il ne faut évidemment pas

---

<sup>46</sup>. Cf. PV, essai II : « Aspects philosophiques du darwinisme ».

<sup>47</sup>. Et l'ADN lui-même ne participe pas au métabolisme. Cf. PV, Appendice 3 : « Note sur la non-participation de l'ADN au métabolisme ».

<sup>48</sup>. PV, p. 67.

<sup>49</sup>. PV, p. 68.

s'empresse d'entendre cette intériorité en un sens purement subjectif. Il s'agit bien plutôt de reconnaître que l'appétit vital, l'instinct d'auto-conservation, la peur de la mort ne doivent pas être compris en termes d'impulsion physique ou d'inertie. La voie est ainsi ouverte à une relecture ontologique du principe même de l'évolution vitale.

Or le phénomène de la vie nous donne les moyens de penser un tel principe. Si on prend en compte le témoignage de la vie et qu'on le complète par l'observation extérieure des formes vivantes, il est permis de voir dans le panorama du vivant une échelle évolutive guidée par une ouverture au monde et une individuation croissante. La transcendance de la vie, mise au jour grâce à la phénoménologie jonassienne, est le principe qui explique le déploiement de facultés vitales de plus en plus ambitieuses. La distance de la forme à la matière qui permet l'indépendance de la première au regard de la seconde – et en cela consiste la liberté de l'organisme – n'est pas un détachement souverain puisque la forme doit sans cesse renouveler la matière du vivant qu'elle informe sous peine de mort. L'existence biologique consiste en cette prise de risque permanente : l'affirmation de sa liberté est une incessante nécessité. Or le spectre du vivant nous invite à considérer la vie comme l'affirmation toujours davantage risquée d'une telle liberté. Il est en effet impossible de comprendre la complexification de la vie en prenant en compte le critère de la survie. Si tel était le cas, non seulement jamais la vie ne serait apparue puisque la matière offre une sécurité inégalée, mais en outre la vie n'aurait pas effectué le saut qui de la forme végétale la mène à la forme animale. La vie de la plante est déjà une première aventure en mortalité au regard du caractère statique de la matière. Elle peut en effet s'affranchir du matériau qui la constitue afin de le renouveler. Elle est donc en rapport à un environnement qui rend possible son entretien vital. Cette possibilité est évidemment une nécessité sous peine de dépérissement. Pour autant la transcendance de la forme à l'égard de la matière est ici minimale de la même façon qu'est minimale la distance de l'organisme à l'égard de son monde. C'est que le métabolisme du végétal est contigu à son milieu, dont il tire ce qui est essentiel à sa vie. La vie d'une plante est certes risquée au regard de la sûreté matérielle, mais le risque est conjurée aussitôt qu'il est couru. Le besoin à peine exprimé est satisfait. La métabolisation du végétal, sa capacité à synthétiser la matière inorganique, le rend peu vulnérable. Ici encore par conséquent, si le critère de l'évolution avait été la survie, jamais la vie animale n'aurait dû apparaître. Le souci que la vie a d'elle-même ne saurait donc se résumer à un impératif de conservation de soi sans perspective de créativité. L'animal n'a donc été possible que par un nouveau jeu de la vie avec la mort qui affrontant le risque de sa disparition, et un risque plus grand encore, donne lieu à une vie encore plus précaire, mais égale-



ment et pour la même raison encore plus libre. Parce que l'animal ne peut se satisfaire immédiatement, au contraire de la plante, la satisfaction peut lui être refusée et la mort être sa sanction. C'est précisément cette distance entre le besoin et la récompense qui explique l'émergence des traits spécifiques de la forme animale : « De ce principe de médieté, la faculté de sentir, l'émotion et la motricité sont différentes manifestations »<sup>50</sup>. Il faut en effet que l'animal perçoive pour connaître à distance cela qui pourra lui sauver la vie, de même qu'il lui faut être doté de motricité pour aller chercher cela qu'il ne peut trouver sur place. Il faut en effet motiver le déplacement et soutenir l'intérêt de la perception et tel est le rôle dévolu au désir ou à l'émotion qui manifeste l'intérêt que la vie se porte à elle-même. C'est donc pour survivre que l'animal développe de tels moyens. Mais de même que la survie ne peut expliquer l'émergence de ces moyens là, car la vie végétale est supérieure à l'aune de ce critère, il faut dire que la mise en œuvre de ces moyens n'est pas non plus motivée par la simple conservation, puisque cela qui conserve la vie est aussi un but de la vie. L'animal chasse pour continuer d'exister, mais c'est en tant que capable de chasser qu'il veut pouvoir continuer cette aventure qu'est la vie. Tout se passe donc comme si la vie qui se préoccupait d'elle-même se souciait de se préserver en tant que capable de poursuivre son évolution vers des horizons toujours plus larges et des individuations toujours plus passionnées. C'est cette logique de la vie qui pourra également expliquer en quel sens l'homme advient au monde comme cela qui permet à la vie de franchir un nouveau degré d'individuation en relation à un monde à l'horizon élargi et aux possibilités plus vastes. La capacité de symboliser rend possible une ouverture au monde et à soi au plan théorique comme au plan pratique. L'homme peut, grâce à la science et la philosophie, connaître le monde et se connaître. Il peut agir techniquement sur le monde et se contrôler. Mais ce progrès de la liberté est aussi un nouveau risque qu'il court. Comme toujours avec la vie le pouvoir est un devoir. Le pouvoir de symboliser est aussi une nécessité, d'une part pour connaître et le monde et soi-même en vérité, d'autre part afin d'agir sur lui et d'orienter son comportement conformément à nos espérances. Mais cette mise en œuvre s'accompagne du risque d'errer aussi bien quant à sa compréhension du monde que quant à la saisie de soi, aussi bien en ne mettant pas en jeu avec assez d'habileté la technique qu'en en faisant un usage inhumain. On sait par exemple comment *le Principe responsabilité* aura à cœur de doter l'homme d'une éthique, notamment en réfléchissant sur « l'image de l'homme », afin de faire un usage heureux de la technologie et de conjurer le péril mortel qu'elle fait courir à l'humanité. La vie culmine alors

---

<sup>50</sup>. PV, p. 113.

sous la forme humaine, et puisqu'elle est une « aventure en mortalité », il ne faut pas s'étonner que l'homme puisse être défini comme seul être « ouvert au désespoir »<sup>51</sup>. Il n'est que la voix que la vie se donne à elle-même, lorsque, se lançant dans le monde, elle s'affirme en prenant toujours davantage de risque. La possibilité humaine du désespoir ne fait qu'exprimer l'inquiétude qui depuis toujours anime l'existence vitale dans la possibilité qu'elle a de n'être plus en tant que vie, possibilité qui est son mode d'être propre par opposition avec la matière. C'est ainsi, nous semble-t-il, qu'il faut comprendre la formule de Jonas, dans la lettre du 30 janvier 1944 à sa femme Lore, lorsqu'il lui écrit : « C'est le monde qui demande à l'être humain d'être vigilant pour lui, de le refléter, lui conférant ainsi une existence nouvelle »<sup>52</sup>. L'homme donne langue à cette exigence interne à la vie qui lui permet de s'affirmer à des niveaux à chaque fois supérieurs, et la possibilité de la mort est bien cette négation qui, dialectiquement, permet à la vie de s'affirmer comme telle en la rendant créatrice<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> PV, p. 194.

<sup>52</sup> S, p. 264.

<sup>53</sup> La doctrine de l'évolution pressentait déjà cette importance paradoxale de la mort dans l'adaptation du vivant et dans son évolution. La mort permet en effet le surgissement de la nouveauté en promouvant les différences. Cf. EL, p. 148. Jean Claude Ameisen montre, en s'appuyant sur le mécanisme du suicide cellulaire, dans *La sculpture du vivant* (Paris, Points Seuil, 2003) en quel sens la mort est interne à la vie, l'anime de part en part. Comme Jonas, mais en prétendant l'établir au plan « objectif » et non existentiel, la mort lui apparaît comme une négation « interne » de la vie, qui en explique la créativité.